

O Bem Viver nos povos indígenas

Graciela Chamorro¹

Ao destacar as concepções e práticas indígenas orientadas pelo “*Bem Viver*”, aproximamo-nos de metáforas fundantes do ideal de vida plena, que não são completamente estranhas às pessoas que procuram uma religação com a sua base biológica, um reencantamento da vida, uma experiência espiritual ancorada numa divindade presente na história e na matéria. Contudo, é importante destacar que as formas indígenas de falar desse *Bem Viver*, assim como de experimentá-lo, não foram antes percebidas ou valorizadas pelas teologias e filosofias, mesmo por aquelas que propuseram formas de convivência mais justas, pacíficas, criativas e sustentáveis que as propaladas pelo sistema capitalista.

Nos últimos anos, com as frustrações dos projetos desenvolvimentistas e com a visibilidade que alguns povos

¹ Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, Brasil, 1996, e em Antropologia pela Universidade de Marburgo 2008. Foi Coordenadora de Estudos na Academia de Missão da Universidade de Hamburgo, 1999-2005, e atualmente é Professora de História Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados, no Brasil.

indígenas alcançaram no cenário político sul-americano, como na Bolívia e no Equador, a expressão *Bem Viver* começou a integrar também a linguagem de não indígenas, sobretudo a dos que se opunham ao neoliberalismo; *Suma Kawsay* [Do quéchua *suma*: bem, *kawsay*: viver] passou, assim, a ser um conceito utilizado por cientistas sociais e profissionais da teologia. No Equador, a expressão foi incorporada na Constituição de 2008 e institucionalizou-se no *Plano Nacional Para El Buen Vivir* para o período de 2009 a 2013. Esse *Plano* rompe com o neoliberal Consenso de Washington (1989) e com conceitos ortodoxos do capitalismo, como por exemplo, o de desenvolvimento. Em outras palavras, o *Plano* propõe uma mudança: abandonar a lógica do “viver melhor” – entendido como o direito que um setor da sociedade tem de consumir cada vez mais, em detrimento da maioria – e assumir a lógica do “viver bem” como direito de toda a sociedade. O *Bem Viver* passa a compor também a Constituição da Bolívia (2009), como um direito e como um princípio ético moral.²

No Brasil, em que apenas 0,4 % da população são indígenas, não há exemplos tão consolidados da expressão *Bem*

² Na constituição equatoriana reconhece-se, por exemplo, o direito da população de viver em um ambiente são e ecologicamente equilibrado, que garanta sustentabilidade e bem viver [Original: se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecologicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir]. Conferir a respeito: <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombresproprios/Documents/NPTortosa0908.pdf>. Acessado 26.06.2013.

Viver na linguagem política, como os mencionados acima. Contudo, indigenistas, indígenas e líderes de movimentos sociais que acompanham a agenda de entidades ecumênicas e internacionais apropriam-se cada vez mais do conceito para significá-lo e integrá-lo ao contexto brasileiro. Procuro, assim, encontrar expressões análogas à *Suma Kawsay* na língua, cultura e história indígenas que me são mais familiares. Falo, portanto, a partir dos povos falantes de Guaraní³, que habitam não só o Brasil, mas também o Paraguai, a Bolívia e a Argentina. Meu foco será a região Centro-Oeste do Brasil, precisamente o Estado de Mato Grosso do Sul, onde vivo e atuo entre indígenas Kaiowá e Nhandéva, falantes de línguas Guaraní. Dos aspectos que compõem o sonho e as experiências de *Bem Viver* desses grupos destaco as imagens de uma terra viva, da vida como processo contínuo de plenificação e as práticas de reciprocidade.

³ O termo Guaraní é usado na literatura etnológica e histórica para denominar o conjunto de várias etnias falantes de línguas da família linguística tupi-guaraní, portadoras de culturas semelhantes entre si e com uma longa história de contato com os agentes da colonização e missão de matriz europeia.

1 Lugar bom para se viver – Tekoha Porã

A terra boa é, *para o povo Kaiowá*, como um corpo que se alonga e se estende, a sustentar física e espiritualmente todos os seres vivos. Para os **Kaiowá do Mato Grosso do Sul**, a terra foi erguida pelo Ser Criador a partir de uma pequena porção de barro que, soprada, começou a se expandir.

Em um relato da criação conta-se: “Nosso Pai do Grande Falar” pegou na sua mão uma ‘pequena porção do que ia se tornar a terra’, *yvy arysapy ku’i kue’i*, soprou-a, *oipeju*, e a futura terra começou a se esticar, *ojepyso yvyrã*. Então ele pôde pôr os pés sobre a terra.

A terra foi criada porque o próprio Ser Criador precisava de um lugar para apoiar seus pés e para que os futuros habitantes da terra tivessem sustento e sustentação. Os Seres Criadores, sabendo que seriam muitos os que iriam habitar a terra, ampliaram-na, esticando-a em todas as direções, para que todos os humanos tivessem um lugar onde habitar conforme seus costumes e pudessem visitar-se.

Na terra boa bonita, *tekoha porã*, há três espaços distintos: a mata, a roça e a aldeia (Melià 1989: 337). A mata (grossa ou rala) é o espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o local das moradias, das festas e das reuniões.

Ela é também um espaço percorrido e humanizado.

‘Nosso Primeiro Pai’ abre uma clareira na mata e faz nela a primeira roça, ‘Nossa Primeira Mãe’ é uma Viandante, assim como ‘Nossos Primeiros Irmãos’. Andando, esses primeiros habitantes descobrem os primeiros animais, as primeiras plantas; dão-lhes nome e com eles aprendem a conviver. Nos relatos sobre os tempos antigos, a terra é cortada por caminhos, todos muito estreitos e tortuosos; em muitos lugares, a passagem pelo mato denso é difícil. Mas os caminhos são bem frequentados porque levavam a casas e aldeias vizinhas. As pessoas mais idosas lembram: “Kaiowá não mora do lado do seu vizinho, porque ele tem que caminhar até a casa de seu vizinho”.

Na mata, as árvores produzem frutos e lenha. Ela é cheia de animais de caça, pequenos e grandes, todos de ‘bom modo de ser’, *teko porá*, posto que na terra boa bonita todos os seres, também os humanos, são originais e vivem de acordo com os ‘donos ou protetores de seu ser’, *tekojára*. Mas a mata é também perigosa. Por isso, as pessoas precisam cultivar amizade com os protetores dos animais e das plantas.

Entre os anos de 1950 e 1990, praticamente todo o estado de Mato Grosso do Sul foi desmatado e isso trouxe fortes impactos sobre os Kaiowá que sobreviveram, pois todos os seus conhecimentos, desde o manejo de plantas e animais até a sua

cosmovisão e espiritualidade estavam vinculados à floresta (Grünberg, 1995).

Os Kaiowá são conscientes de que as terras desmatadas e desprovidas das virtudes gerativas são fracas. Eles relacionam essa fraqueza também à reza, que, como em um círculo vicioso, também é fraca; entendem que quando a comunidade ocupar novamente sua terra e puder enfeitá-la com a sua história, seus mitos de origem e seus respectivos rituais, então a terra e a palavra se fortalecerão mutuamente. A retomada da terra tradicional é, assim, um movimento de reativação do sistema tradicional; e a recuperação das rezas condição primeira e necessária para o retorno a terra.

Tal concepção pode nos ajudar a entender que a palavra – e a reza é uma forma da palavra – é o fundamento fora do qual a terra não encontra outro suporte válido. Para estudantes Kaiowá da Licenciatura Indígena, quando se altera tragicamente o meio ambiente até a reza e o canto ficam lerdos e tristes. A terra está cansada e decadente porque os seres protetores das plantas e dos animais foram também expulsos dessas áreas. Mas nem eles nem as sementes morreram. Estão no subsolo, esperando que a terra seja novamente enfeitada, se torne de novo *porã*. Então, as sementes e os brotos das milhares de espécies vegetais buscarão a

luz do sol e os donos-protetores da mata e dos animais terão novamente lugar na terra. Para que isso ocorra, é necessário tempo e paciência.

2 Terra Madura, Terra Plenificada – Yvy Araguayje

Na compreensão kaiowá, a Terra, *yvy*, e todos os seres têm uma meta: eles nascem com um impulso inicial e desejam desenvolver-se até realizar completamente o projeto de vida inscrito neles; aspiram, pois, sua plenificação, sua maturidade, *aguyje*. *Itymby* – embrião, broto, semente – é o termo nativo que indica esse projeto. Nesse sentido, a Terra madura é a imagem espacial para onde são projetadas as esperanças desses grupos indígenas, que hoje vivem em espaços exíguos e em condições subumanas de sobrevivência. A ideia dessa imagem “utópica”, contudo, integra a ideia de tempo-espço, *ar*, *ára*, que mostra a expectativa e necessidade de concretização dessas esperanças.

Como falar dessa terra madura? As lideranças kaiowá costumam dividir o tempo (histórico) em três períodos: *ymãguare*, ‘tempos antigos’, caracterizados pela autonomia e liberdade em seu território; *sarambi*, ‘tempo de desordem e

espalhamento' compulsório causado pelos não indígenas, e *tempo do direito*, que começa com a Constituição brasileira de 1988, cujo artigo 231 reconhece aos povos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

A Terra madura está ancorada nos tempos antigos. Nas experiências mítico-históricas desse passado juntam-se as expectativas atuais de um tempo-espço renovado, *ára pyahu*. Essa forma de pensar indica que a temporalidade histórica kaiowá é distinta daquela que orienta as cosmologias ocidentais. Na temporalidade kaiowá, os três períodos não são sucessivos e irreversíveis. Nela se estabelece uma espécie de supremacia moral ao tempo 'antigo', *ymãguare*, que, embora não se possa situar historicamente, fornece as referências básicas para a conduta social em qualquer tempo ou período histórico. Mais do que uma ordem histórica pretérita, o passado antigo constitui um modelo de referências ideais, inspiradoras das práticas sociais.

A Terra madura também impulsiona a caminhada, não só para fortalecer laços de amizade e promover sociabilidade. O caminho em direção a ela é percorrido simbolicamente nos longos rituais que proporcionam aos celebrantes uma visão e

aproximação da terra primeva, plena de virtudes gerativas. Ele é também percorrido quando os Kaiowá saem das reservas e aldeias onde residem e vão acampar perto das fazendas que outrora foram seus *tekoha porã*, sua ‘terra boa bonita’, e desses lugares de passagem “namoram” seus espaços perdidos. Desde 1978, quando, pela primeira vez em décadas, começaram a reagir à ocupação de suas terras por não indígenas, eles vêm se *reaproximando* dos lugares que outrora habitaram, seja ocupando-os “ilegalmente” ou assentando-se nas suas imediações; a partir dessa “proximidade”, pressionam os órgãos do Estado, para agilizarem os trâmites legais e demarcarem a terra indígena.

A enorme concentração populacional nas reservas não permite, em muitos casos, “espaços privados nem íntimos”. Essa realidade, somada à acentuada discriminação que os indígenas experimentam, torna a vida nessas áreas comparável à vida nos guetos. O aumento de conflitos internos, o alcoolismo e a elevada taxa de suicídio confirmam tal diagnóstico (Grünberg 1995). Nessas condições, muitas famílias abandonam esses lugares e se aproximam, simbolicamente, da sua terra madura e nela projetam suas peripécias e derrotas, seu heroísmo e suas esperanças.

3 O Bem Viver, a Reciprocidade – teko porã

Teko é o modo de viver, o modo de ser no tempo. **Teko porã** é Viver Bem, de acordo com os princípios que orientam o relacionamento dos seres. Para os humanos, Viver Bem é desenvolver suas capacidades ligadas à subsistência, ao xamanismo e à poesia, reconhecendo e ritualizando a interdependência entre todos os seres, inclusive Deus. Esse processo inclui um conjunto de práticas, caracterizado pela reciprocidade, que os não indígenas chamariam de práticas ético-religiosas.

Nas línguas guarani não há um termo equivalente à “religião”; há, sim, algumas expressões que nos aproximam desse conceito. **Ñande reko katu**, ‘nosso bom modo de ser’, por exemplo, é o sistema cultural como um todo e a “religião” faz parte dele, pois está relacionado com o desenvolvimento e aperfeiçoamento do que o grupo considera seu (ñande) e bom (katu). Esse bom modo de ser, *teko katu*, e seu variante *teko porã* são marcadores constantes da identidade do grupo diante da sociedade circundante. Eles se referem a seus bons costumes, às suas normas éticas e ao sistema que orienta a vida dos seres divinos e divinizados.

Outra expressão guarani composta por **teko** que se

aproxima do termo “religião” é **teko marãngatu**, ‘modo de ser piedoso, bom’. O que nós denominamos “teologia” seria, pois, a reflexão sobre esse modo de ser, cuja essência é reflexo do modo de ser divino, o Grande Dizer. Deus é Palavra. De todas as faculdades humanas, a fala é a que abre os muitos caminhos de comunicação com as divindades que são, sobretudo, seres do ‘bem dizer’, *ñe’êngatu*.

Para os Guarani, a maior ou menor predisposição para ouvir, ver e proferir boas palavras é o que permite à pessoa se desenvolver espiritualmente. “Ouvir” implica na reciprocidade entre as gerações mais velhas e mais novas. Aquelas falam e contam, estas ouvem, aprendem e recriam as palavras-histórias. “Ver” a palavra é uma experiência espiritual que implica em “esforçar-se” para receber palavras inspiradas em sonhos ou através de uma visão. O interessante é que tanto o “ver” quanto o “ouvir” convergem para o “dizer” e para o “dizer-se”, mesmo em relação ao “ver” que parece ser uma experiência mais individual. A pessoa que vê a palavra torna-se maior quando se comunica, quando faz do que é “seu”, “nosso”, quando faz da sua palavra, nossa mútua palavra, ***oñoñe’ê***.

As divindades, assim como os demais seres da “natureza”, fazem parte do sistema social; possuem características humanas e também são ativas em seu processo de aperfeiçoamento. Elas

encontram sua estatura plena no respectivo Ser que lhes protege. Para alcançar sua plenitude, também os Guaraní necessitam escutar as histórias de sua origem – os mitos. A criação da terra e dos seres é relembrada anualmente por várias comunidades kaiowá no ‘canto longo’ ou *jerosy puku*. Nessa ocasião, celebra-se uma festa que atualiza de forma apoteótica os grandes princípios do mundo mítico: a economia da reciprocidade, *jopói*; o amor mútuo, *joayhu*; o bom modo de ser, *teko katu*; a justiça, *teko joja*; a diligência e o bom ânimo, *kyre’y*; a paz, *py’a guapy*; a serenidade, *teko ñemboro’y*, e a mútua palavra, *oñoñe’ê*, como já dissemos.

A expressão *jopói* traduzida por reciprocidade traz em si a imagem de mãos (*po*) abertas (*i*) umas para as outras (*jo*). Ela se concretiza no intercâmbio de bens e de palavras, de comida e poesia; no trabalho coletivo na roça e na partilha dos frutos da terra; no beber juntos e no cultivar o sentimento de pertença à etnia Kaiowá, que tem algo a dizer aos outros povos; na partilha de técnicas de sobrevivência do passado e no aprendizado de novas formas de vida.

4 Conclusão

O *Bem Viver*, tal como fora caracterizado, não é uma experiência plena vivida atualmente pelos indígenas. No contexto brasileiro desses povos, é muito mais uma bandeira de luta que, por um lado, denuncia o fato de eles não serem contemplados nos projetos históricos do Estado e, por outro, aponta o sonho desses grupos humanos de viver uma vida plena, em harmonia com Deus, com os outros seres da criação e entre os próprios humanos. Alguns o vivem de forma simbólica e limitada, de modo que o *Bem Viver* ganha visibilidade quando o sentimento do Mal Viver assola as comunidades indígenas e não indígenas.

Nos últimos cem anos de crescente Mal Viver, as imagens espaciais que dão suporte a um Bem Viver relativamente utópico ganharam particular importância no imaginário kaiowá. Nessas imagens, ao evocar a terra original, insistem em “permanecer no centro da terra”, onde o Ser Criador estendeu a primeira planície para nela pôr os pés. Eles lembram assim que há uma ordem primeva na constituição do mundo e diagnosticam um descompasso entre o mundo que hoje habitamos e o de nossas origens.

Enquanto persistir o descompasso e não se realizar o sonho do *Bem Viver*; enquanto não se reinaugurar os espaços de

liberdade, fartura de bebida, comida e poesia, ninguém será mais real e necessário que aqueles e aquelas que proferem boas palavras; nenhuma tarefa será mais importante que a de abrir caminhos que nos aproximem das Origens.

Referências Bibliográficas

CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas. In: *Indiana* 27: 79-107. Berlin, 2010.

_____. *Auf dem Weg zur Vollkommenheit*. Münster, 2003.

GRÜNBERG, Friedl. *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal, Peter Hammer, 1995.

MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel (co- ord.). *O rosto índio de Deus*. Petrópolis, Vozes, 1989, p. 355-421.